METODOLOGI PENGAJIAN AKIDAH AHLI SUNNAH WAL JAMA'AH[1]

Mohd Hamidi Ismail[2]

Abstrak:

Penstrukturan akidah Islamiyyah menjadi satu disiplin ilmu telah melalui beberapa fasa sehinggalah disempurnakan oleh Mazhab Ahli Sunnah wal Jamaah. Mereka telah memberikan rangka epistemologi yang lengkap kepada perkara-perkara pokok yang wajib diimani oleh umat Islam. Membincangkan mengenai rangka tersebut, kertas kerja ini dengan latar belakangnya sebuah kajian kualitatif, menganalisis sejumlah tulisan para ilmuwan Mazhab Ahli Sunnah wal Jamaah khususnya al-Ashā'irah bagi mendapatkan gambaran dari sudut metodologi yang diaplikasikan oleh mereka dalam pengajian akidah. Dapatan awal kertas kerja mendapati, metodologi Mazhab Ahli Sunnah wal Jamaah dalam hal ini bersifat komprehensif, membahaskan segenap permasalahan iktikad samada berasaskan dalil wahyu mahupun akal. Ia juga berinteraksi secara bijaksana dan bernas dengan segala persoalan yang dibangkitkan samada memberi pengukuhan iman ataupun meragukannya. Ringkasnya, metodologi pengajian akidah Mazhab Ahli Sunnah wal Jamaah adalah hasilan rapi, buah tangan daripada ketelitian ilmuwan dalam memperincikan permasalahan akidah dan mengimbanginya mengikut lunas-lunas syarak di samping memandu pemahaman akal.

Kata kunci: Metodologi, akidah, Ahli Sunnah wal Jamaah, al-Ashā'irah, syarak, akal.

---

[1] Dibentangkan dalam Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunnah Wal Jamaah: "Menjernihkan Pemikiran Masyarakat ke arah Pegangan Majoriti Umat", bertempat di Kompleks Tun Abdullah Mohd Salleh . 43. 101. Universiti Kebangsaan Malaysia, pada 10 Disember 2017.

[2] (Ph.D). Pensyarah Kanan Program Pengajian Akidah dan Agama Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, USIM. Penulis boleh dihubungi melalui e-mel: hamidi@usim.edu.my.

PENDAHULUAN

Mengungkapkan istilah "metodologi ilmu" membawa maksud himpunan kaedah-kaedah serta prinsip yang berkaitan dengan ilmu secara terangkum dan bersepadu.[3] Tujuan himpunan ini adalah untuk menjelmakan peranan dan kepentingan ilmu sepertimana takrifan resminya (*ta'rīf bi al-rasm*). Dari konteks takrif ini, ilmu ialah penghasilan gambaran sesuatu dalam fikiran yang kemudiannya dijelmakan dalam bentuk pemisalan atau bentuk yang boleh dicerap dan difahami umum.[4] Takrif resmi ilmu ini telah menjelmakan peranannya iaitu penghasil gambaran dan kepentingannya (ilmu) iaitu sebagai perantara yang menghubungkan sesuatu dalam bentuk gambaran dengan misal atau bentuk yang dimaklumi oleh umum. Penjelmaan peranan dan kepentingan ini mustahak ke atas segala disiplin ilmu kerana melaluinya ilmu-ilmu tersebut dapat dikenal pasti tujuan mempelajarinya.[5]

Mengenali Akidah Islamiyyah sebagai satu disiplin ilmu yang didirikan di atas kaedah dan prinsip pembelajaran yang khusus atau dikenali sebagai metodologi pengajian Akidah Islamiyyah, ia tidak berlaku pada permulaan Islam. Pada zaman Rasulullah SAW, Akidah Islamiyyah diajar selari dengan pengajian fikah, akhlak dan lain-lain. Semuanya terangkum dalam siri-siri penyampaian al-Quran oleh Baginda. Tidak timbul sebarang perselisihan yang rencam samada dari sudut dogma atau amali daripada apa yang disampaikan oleh Nabi SAW kerana rujukan kepada apa yang disampaikan itu adalah diri Baginda sendiri, Baginda menyelesaikannya dengan tuntas dan bernas berpandukan sumbernya; wahyu. Di samping itu, hati umat Islam di kala itu jernih dan dicahayai iman, mereka jauh dan terselamat daripada sifat nifak, punca segala perselisihan. Situasi ini diibaratkan al-Baghdādī "adalah orang Islam pada kala wafatnya Rasulullah SAW di atas satu kaedah dalam [memahami] *Uṣūl al-Dīn* (akidah) serta cabang-cabangnya, tanpa seorang pun [hanya] menzahirkan persetujuan manakala menyembunyikan kemunafikan".[6]

Nuansa cara berakidah sahabat RA berterusan sehingga munculnya satu kumpulan yang melekatkan diri mereka pada Islam, yang dikenali dengan nama al-Mu'tazilah.[7] Mereka pada awalnya lebih dikenali dengan nama al-Qadariyyah berselindung disebalik gelaran "*aṣḥāb al-'adl*" (pendokong keadilan) atau "*aṣḥāb al-Tawḥīd*" (pendokong tauhid/keesaan) – dengan tujuan mengelakkan diri mereka dicerca[8] – membangkitkan isu-isu yang menyentuh

---

3 Kenyataan ini adalah merujuk kepada takrif 'metodologi' yang diberikan di dalam *Kamus Dewan*. Lihat lebih lanjut *Kamus Dewan*, ed. ke-3 (cet. ke-7, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002), 887, entri "metode."

4 Muḥammad Rabī' Muḥammad Jawharī, *ḍawābiṭ al-Fikr* (cet. ke -3, t.tp., t.p., 2000), 11.

5 Maḥmūd bin Muḥammad al-Rāzī, Quṭub al-Dīn, *taḥrīr al-qawā'id al-Manṭiqiyyah*, sunt. 'Alī bin Muḥammad al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf (cet. ke-2, Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa awlādihī, 1948), 5.

6 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad al-Baghdādī, *al-farq bayna al-firqa wa bayān al-firqah al-nājiyyah minhum: 'aqā'id al-firaq al-Islāmiyyah wa arā' kibār a'lāmihā*, ed. Muḥammad 'Uthmān al-Khist (Kaherah: Maktabah Ibn Sīnā), 32.

7 Tidak dinafikan wujud perselisihan dalam umat Islam selepas kewafatan Rasulullah SAW namun ia lebih kepada *fiqhiyyah* (kefikahan) berbanding *i'tiqādiyyah* (indoktrinasi). Mengenali perselisihan tersebut secara umum, al-Baghdādī menyenaraikannya dalam *al-farq*. *Ibid*., 32-38.

8 Pengenalan ini diberikan oleh al-Shahrastānī dalam *al-Milal*. Beliau menyatakan bahawa al-Qadariyyah cuba menyelamatkan diri mereka daripada cercaan dan penolakan masyarakat ekoran terdapat hadis Nabi SAW yang bermaksud "al-Qadariyyah [adalah]

dasar-dasar iktikad yang telah disepakati oleh jumhur umat Islam. Al-Mu‘tazilah membangkitkan isu wajib ke atas Allah SWT mengganjari orang yang taat dan membalas orang yang derhaka pada Hari Akhirat – *al-wujūb ‘alā Allāh* – dan isu pelaku dosa besar di antara dua darjat; tidak Islam dan tidak pula kafir – *manzilah bayn al-manzilatayn*. Menurut al-Mu‘tazilah, isu-isu yang mereka bangkitkan ini bertujuan membawa masyarakat beralih daripada berpegang dengan pegangan lama yang jumud kepada pegangan baharu yang cergas dan moderat. Secara tersurat, tujuan ini adalah untuk menghapuskan saki-baki pengaruh Bani Umawi dan mengukuhkan kedudukan Bani Abbasi dalam pemerintahan. Secara tersirat pula, tujuan tersebut adalah untuk menyebar luas fahaman al-Mu‘tazilah yang memutlakkan akal dalam menafsirkan segala perkara termasuklah sumber utama agama Islam iaitu al-Quran.

Menurut Dr. Muḥammad Rabī‘, al-Mu‘tazilah – yang sebelumnya al-Qadariyyah – telah berjaya melumpuhkan fahaman *jabbāriyyah* yang menjadi tulang belakang ideologi politik Bani Umawi dan sekali gus melemahkan pengaruh pemerintahan mereka sehingga Bani Abbasi berjaya mengambil alih. Mengambil kira keupayaan al-Mu‘tazilah itu, fahaman yang mereka bawa telah diangkat menjadi fahaman rasmi kerajaan Abbasiyyah.[9] Peluang yang diberikan ini digunakan oleh al-Mu‘tazilah menekan para ilmuwan yang menzahirkan penentangan dengan diseksa dan dibunuh. Menurut Shaykh al-Azhar, Dr. Aḥmad Ṭayyīb, al-Mu‘tazilah dengan licik memainkan isu “al-Quran makhluk” bagi menjerat para ilmuwan yang menentang dan dalam masa yang sama meloloskan fahaman *i‘tizāliyyah*. Al-Mu‘tazilah menyedari para ilmuwan tersebut enggan menyertai sebarang perdebatan – oleh kerana kewarakan dan keterbatasan upaya mereka berdebat – apatah lagi untuk berdebat mengenai makhluknya al-Quran. Keengganan mereka dimanipulasikan al-Mu‘tazilah menjadi bukti benar dan utuhnya fahaman mereka. Ia adalah satu kemenangan buat al-Mu‘tazilah meskipun ia terhasil dengan cara yang kotor. Hakikatnya, mereka menggunakan isu “al-Quran makhluk” bagi menafikan sifat *al-kalām* (berkata-kata) Allah SWT, yang mana isu ini sandaran kepada penafian segala sifat Allah SWT secara khusus dan iktikad-iktikad lain secara umum.[10]

Di sebalik kisah kekerasan yang dilakukan oleh al-Mu‘tazilah, terdapat juga kisah mereka menyusun kaedah pembelajaran akidah, malah boleh dikatakan merekalah yang mula-mula diketahui memperkenalkan metodologi pengajian akidah dalam sejarah umat Islam. Al-Maqrīzī mencatatkan bahawa ia berlaku pada awal kurun kedua Hijrah atau permulaan seratus Hijrah.[11] Al-Mu‘tazilah telah membahaskan tentang ketuhanan, kenabian, *af‘āl al-‘ibād* (perbuatan hamba) yang menyentuh perihal qada’ dan qadar dan lainnya dengan perbahasan berdalil dan berstruktur. Mereka lakukannya berpandukan manual pemikiran falsafah kuno Greek yang hidup pada era *Hellenism* (Helenisme).[12] Pada era ini, filsuf-filsuf Greek

---

Majusi bagi umat ini” (riwayat di dalam *Sunan Abī Dawūd*). Lihat Muḥammad ‘Abd al-Karīm, al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, (Beirut: dār Ibn Hazm, 2005), 31.

9 Muḥammad Rabī‘ Muḥammad Jawharī, *‘aqīdatunā* (cet. ke-10, jil. 1, t.tp., t.p., 2005), 27-28.

10 Markaz al-Azhar li al-ta’līf wa al-tarjamah wa al-nashr, *Imām Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah: naḥw wasaṭiyyah Islāmiyyah jāmi‘ah* (j. 1., Kaherah: dār al-Quds al-‘Arabī, 2014), 13-14.

11 Fāliḥ al-Rabī‘ī, *tārīkh al-Mu‘tazilah: fikruhum wa ‘aqā’iduhum* (Kaherah: al-dār al-thaqāfiyyah li al-nashr, 2001), 19.

12 *Hellenism*/Helenisme diambil daripada perkataan Greek kuno *Hellas*. Ia adalah merujuk kepada era kegemilangan kuasa Greek ke atas Eropah, Afrika dan Asia. Dalam tempoh ini,

membahaskan tentang ketuhanan dan mengaitkannya secara ontologi dengan alam dan manusia dalam bentuk fakta dan olahan yang berstruktur. Faktor yang memangkinkan al-Mu**ʻ**tazilah berbuat demikian adalah menangani polemik rencam di antara al-Khaw**ā**rij-al-Murji'ah. Walau bagaimanapun, usaha al-Mu**ʻ**tazilah tidak membuahkan hasil malah menambahkan lagi kekusutan apabila metodologi pengajian akidah mereka usulkan, yang hanya berpaksikan kefahaman akal semata-mata – tanpa pemahaman luas daripada wahyu – tidak dapat menjawab persoalan-persoalan yang dipolemikkan al-Khaw**ā**rij-al-Murji'ah.[13] Seolah-olah al-Mu**ʻ**tazilah lupa bahawa persoalan-persoalan yang dipolemikkan itu berkait dengan keterangan wahyu dan ia sepatutnya dijawab dengan berpandukan wahyu, bukannya berpandukan akal semata-mata. Ringkasnya, metodologi pengajian akidah yang dibina oleh al-Mu**ʻ**tazilah lebih menambah kerancuan pemikiran iman umat Islam berbanding menyelesaikannya. Natijahnya, metodologi pengajian akidah versi al-Mu**ʻ**tazilah tidak boleh dinobatkan sebagai metodologi pengajian akidah yang sebenar dan terawal ke atas Akidah Islamiyyah.

Metodologi pengajian Akidah Islamiyyah yang sebenar dan terawal ialah metodologi yang disusun dan diaplikasikan oleh Mazhab Ahli Sunnah wal Jamaah atau secara tepatnya al-Ashā**ʻ**irah. Pengasasnya Imam Abū al-**Ḥ**asan al-Ash**ʻ**arī telah menyusun kaedah-kaedah memahami permasalahan-permasalahan akidah bersandarkan dalil-dalil naqli dengan pengolahan optimum akal yang sihat dan terpandu. Penyusunan sebegini menepati panduan yang telah diberikan oleh al-Quran dan hadis-hadis Rasulullah SAW terhadap cara mengambil pemahaman akidah yang betul. Oleh kerana kaedah-kaedah ini pula memberi pencerahan kepada kekeliruan yang ditimbulkan oleh kumpulan-kumpulan sebelumnya seperti al-Jabbāriyyah, al-Qadariyyah, al-Khawārij dan al-Murji'ah, di samping menghadapi secara langsung penyelewengan al-Mu**ʻ**tazilah, maka kaedah-kaedah itu layak disifatkan sebagai metodologi pengajian Akidah Islamiyyah yang terawal di sisi majoriti umat Islam.[14]

Pembinaan metodologi pengajian Akidah Islamiyyah oleh al-Ashā**ʻ**irah adalah pengintegrasian antara wahyu dan akal secara bersepadu dan seimbang – mengambil daripada makna "*al-wasaṭiyyah*". Dengan kata lain, metodologi pengajian akidah versi al-Ashā**ʻ**irah jauh daripada kejumudan berfikir cara al-**Ḥ**anābilah – iaitu segelintir daripada mereka – atau penyerupaan cara al-Mujassimah atau juga tafsiran berfalsafah cara al-Mu**ʻ**tazilah, bahkan semuanya ini diruntuhkan oleh metodologi al-Ashā**ʻ**irah. Ini kerana ia telah mendapat garapan daripada ilmuwannya yang memiliki ketakwaan dan keikhlasan yang tinggi, dari zaman ke zaman, daripada pelbagai bidang ilmu. Kenyataan ini sebenarnya sudah cukup bagi menjawab

---

Greek pesat dengan pembangunan dari sudut kesusasteraan, muzik, seni, matematik, falsafah, sains dan lain-lainnya. *Ibid*., 21.

13 **ʻ**Awwā**d** bin **ʻ**Abd Allā**h** al-Mu**ʻ**tiq, *al-Mu**ʻ**tazilah wa uṣū**luhum al-khamsah wa mawqif Ahl al-Sunnah minhā* (cet. ke-2, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1995), 33.

14 Di samping mazhab akidah yang diasaskan oleh Imam al-Ash**ʻ**ar**ī**, Imam al-Mā**t**ur**ī**d**ī** dan Imam al-**Ṭ**aḥā**w**ī yang sezaman dengan Imam al-Ash**ʻ**ar**ī** turut mengasaskan mazhab akidah dengan metodologi yang sama. Perbezaan di antara mereka hanyalah pada beberapa permasalahan cabang, tempat dan pendekatan. Imam al-Ash**ʻ**ar**ī** mengasaskan mazhab beliau di Baghdad manakala Imam al-Mā**t**ur**ī**d**ī** di Samarkand dan Imam al-**Ṭ**aḥā**w**ī di Mesir. Dari sudut pendekatan, Imam al-Ash**ʻ**ar**ī** turut menggunakan dialog dan debat, tambahan ke atas pencerahan dan menjelaskan. Imam al-Mā**t**ur**ī**d**ī** dan Imam al-**Ṭ**aḥā**w**ī pula lebih cenderung kepada penjelasan beristidlalkan akal dan menjauhi perdebatan.

insinuasi sesetengah pihak yang mendakwa metodologi pengajian akidah yang dikemukakan al-Ash**ā‘**irah terbina di atas pemikiran falsafah atau terbina di atas perdebatan dengan al-Mu‘tazilah. Mereka yang mendakwa itu menganggap al-Ash**ā‘**irah tidak mempunyai sebarang asas membina metodologi pengajian akidah mereka melainkan hasil daripada perdebatan sahaja. Dakwaan-dakwaan seperti ini masih lagi kedengaran disuarakan dan ditulis pada lembaran-lembaran buku dan makalah. Oleh itu, kertas kerja ini dihasilkan bagi menjawab dakwaan-dakwaan tersebut atau sekurang-kurangnya memberi pencerahan terhadap metodologi pengajian akidah yang diaplikasikan oleh al-Ash**ā‘**irah.

ANALISIS METODOLOGI

Sumber atau rujukan atau panduan yang membina suatu metodologi adalah asas yang paling penting dalam menilai dan mengukur metodologi tersebut apakah ia tepat dan absah atau sebaliknya. Berhubung dengan Akidah Islamiyyah, sebahagian besar kandungannya ialah perkara-perkara ghaib (*al-ghaybiyy**ā**t*) – kecuali imamah, kedudukan sahabat RA dan lain-lain – yang tidak boleh diketahui melainkan dengan merujuk kepada wahyu. Oleh yang demikian, secara aksiom, metodologi untuk memahami kandungan Akidah Islamiyyah juga perlu bersumberkan wahyu atau sekurang-kurangnya perlu berpandukan panduan daripada wahyu. Tuntas, metodologi yang bersumberkan akal atau berpandukan panduan akal sepenuhnya sebagaimana diaplikasikan oleh al-Mu‘tazilah tidak boleh diterima untuk memahami Akidah Islamiyyah. Begitu juga metodologi yang menolak bulat-bulat panduan akal seperti al-**Ḥ**an**ā**bilah dan semisal mereka, kerana akal diberikan fungsi khusus oleh wahyu berinteraksi dengan Akidah Islamiyyah, menolak akal sama sahaja seperti menolak kedudukannya yang diberikan wahyu.

Al-Ash**ā‘**irah memahami dan menetapkan kaedah-kaedah yang membawa kepada pemahaman Akidah Islamiyyah perlu bersumberkan wahyu Allah SWT kerana kaedah-kaedah itu lebih besar kepentingannya daripada kandungan Akidah Islamiyyah. Kaedah-kaedah itu jika tidak bersumberkan wahyu Allah SWT akan mengakibatkan kandungan Akidah Islamiyyah difahami dengan cara yang salah dan ini membawa kepada kesesatan dan kekufuran. Al-Ash**ā‘**irah juga memahami, kaedah-kaedah itu berkait dengan pemahaman akal maka kaedah-kaedah itu perlu berupaya memberi penjelasan yang dapat dicerna oleh akal fikiran. Dari sini maka dapat disimpulkan, metodologi pengajian akidah al-Ash**ā‘**irah menumpukan dua perkara; pertama, kaedah memahami Akidah Islamiyyah bersumberkan wahyu; dan kedua, kaedah itu perlu sesuai dengan pemahaman akal. Perinciannya sebagaimana berikut:

PERTAMA: KAEDAH BERSUMBERKAN WAHYU

Al-Ash**ā‘**irah menetapkan dua sumber yang membentuk kaedah memahami akidah iaitu al-Quran dan hadis Rasulullah SAW. Melalui al-Quran, ayat-ayatnya dibahagikan kepada dua bahagian; *al-muḥkamāt* dan *al-mutashābihāt*. Kedua-duanya mempunyai peranan berinteraksi dengan akidah dengan cara yang berbeza, ini diperincikan sebagaimana berikut:

AL-MUḤKAMĀT:

Al-muḥkamāt ditakrifkan sebagai "apa yang dihukumi itu bebas daripada pertukaran (*al-tabdīl*) samada dikhususkan dengan sesuatu yang lain atau tidak; dan bebas daripada perubahan (*al-taghayyur*) samada takwil atau mansuh". *Al-muḥkamāt* adalah jamak kepada kata dasar *muḥkam* yang bermaksud "tekun-selamat daripada perkara yang menyalahi". Takrif ini telah diberikan oleh al-Jurjānī dalam *al-Ta‘rīfāt* dengan mengambil kira petunjuk lafaz (*dalālah al-lafẓ*) *al-muḥkamāt* dari sudut bahasa. Mengambil kira dari sudut keilmuwannya dalam bidang Ilmu Kalam pula, al-Jurjānī mentakrif *al-muḥkamāt* sebagai panduan yang membina asas-asas akidah yang wajib diimani. Dalam hal ini beliau memberikan contoh berikut; firman Allah SWT dalam surah *al-Baqarah* (2:231):

أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾

Terjemahan: Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu.[15]

Contoh ayat suci yang diberikan oleh oleh al-Jurjānī ini bukan sahaja memaparkan kefahaman beliau terhadap makna *al-muḥkamāt* malah ia adalah kaedah yang diteladani oleh beliau memakrifah zat dan sifat Allah SWT, al-Jurjānī menjelaskan:

وَالنُّصُوْصُ الدَالَّةُ عَلَى ذَاتِ اللهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَحْتَمِلُ النَسخ، فَإِنَّ اللَّفْظَ إِذَا ظَهَرَ مِنْهُ المُرَادُ فَإِنْ لَمْ يَحْتَمِلْ النَسخ فَهُوَ مُحْكَمٌ.

Terjemahan: [*Al-muḥkamāt* adalah] nas-nas yang menunjukkan ke atas zat Allah SWT dan sifat-sifatNya, kerana yang demikian tidak menanggung pemansuhan. Sesungguhnya suatu lafaz apabila zahir daripadanya adalah apa yang di*murād*kan, jika tidak menanggung pemansuhan maka ia adalah *muḥkam*.[16]

Kehakiman *al-muḥkamāt* dalam membina asas-asas akidah sebagaimana diteladani oleh al-Jurjānī (m.816H) bukanlah rekaan beliau. Beliau yang hidup pada kurun ke-8 Hijrah sebenarnya telah meneruskan pegangan tradisi ilmuwan al-Ash**ā‘**irah sebelumnya. Mereka bukan hanya memakrifah zat dan sifat Allah SWT bahkan memakrifah nama-namaNya, nama-nama rasulNya, perkara-perkara *al-sam‘iyyāt* (yang dikhabarkan wahyu) seperti

---

15 Abdullah Basmeih, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Qur'an 30 Juz* (cet. ke-6, Bahagain Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1995), 90.

16 ‘Alī bin Muḥammad, al-Sharīf al-Jurjānī, *al-Ta‘rīfāt*. ed. Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd (Beirut: dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2009), 205.

barzakh, ***ṣirāṭ***, roh, malaikat, syurga-neraka dan lain-lain lagi[17] daripada perkara-perkara yang wajib diimani melalui petunjuk nas-nas *al-**muḥ**kam**āt*, tanpa melibatkan tilikan akal pada membuktikan kewujudan atau keabsahan perkara-perkara tersebut.

AL-MUTASHĀBIHĀT

Meskipun *al-mutash**ā**bih**ā**t* (ayat-ayat kesamaran) adalah keterangan yang menyalahi *al-**muḥ**kam**ā**t*, namun *al-mutash**ā**bih**ā**t* juga berperanan sebagai pembina kaedah memahami akidah di sisi al-Ash**ā'**irah. Bezanya, *al-mutash**ā**bih**ā**t* menjadi mekanisme pertahanan yang mengukuhkan binaan asas-asas akidah yang dipandukan oleh *al-**muḥ**kam**ā**t*.

Imam Fakhr al-D**ī**n al-R**ā**z**ī** (m.606H) salah seorang tokoh al-Ash**ā'**irah kurun ke-7 Hijrah menjelaskan bahawa keterangan *al-mutash**ā**bih**ā**t* telah digunakan oleh al-**Ḥ**an**ā**bilah dan al-Mushabbihah bagi menggambarkan Allah SWT berjisim, beranggota badan, bersifat dengan sifat makhluk dan bertempat. Semuanya ini pada hakikatnya bertujuan menolak wacana sifat atau "***ṣif**ā**t**iyyah*" yang dikemukakan oleh Imam al-Ash'ar**ī** dan mazhabnya; al-Ash'ariyyah. Hakikat ini jelas apabila al-**Ḥ**an**ā**bilah dan al-Mushabbihah tidak dapat mengusulkan wacana gantian yang lebih jelas malah tidak mampu menjelaskan pegangan mereka yang sebenar dalam permasalahan *al-mutash**ā**bih**ā**t*. Sesudah al-**Ḥ**an**ā**bilah mengisbatkan anggota badan pada Allah SWT dengan dakwaan anggota badan itu tidak seperti anggota badan makhluk, atau sesudah al-Mushabbihah mengisbatkan Allah SWT berada pada suatu tempat, mereka semua terhenti pada memberikan penjelasan lanjut yang meyakinkan, yang dapat dicerap akal dan diimani oleh hati di atas pengisbatan-pengisbatan mereka itu. Mereka dengkel kaku apabila diajukan analogi seperti; anggota badan Allah SWT mestilah hakiki – dari segi bentuk dan fungsinya – walaupun ia tidak sama dengan anggota badan makhluk. Anggota badan Allah SWT juga mesti realiti – boleh dibuktikan – kerana jika ia suatu yang imaginasi dan khayalan semata maka boleh meragu-ragukan kewujudan Allah SWT, bagaimana Dia wujud secara realiti sedangkan anggota badanNya wujud secara imaginasi? Atau analogi seperti; tempat yang Allah SWT berada mesti ada sebelum wujudnya Allah SWT. Jika ini mustahil maka kedua-duanya mesti wujud secara serentak, dengan ini tempat itu juga qadim. Jika ini juga mustahil maka tempat itu wujud di luar kepungan masa maka ia menjadikan Allah SWT pula baharu kerana Dia dimestikan wujud lebih awal daripada tempat itu, dan tempat itu pula mesti bermula daripada tiada, ia baharu dan menjadi ukuran masa kewujudan Allah SWT.[18]

Kelemahan yang ditonjolkan oleh al-**Ḥ**an**ā**bilah dan al-Mushabbihah inilah membawa al-R**ā**z**ī** berpandangan bahawa *al-mutash**ā**bih**ā**t* perlu diberikan penjelasan dengan tujuan menguduskan Allah SWT daripada kesamaran dan penyerupaan. Kekekalan *al-mutash**ā**bih**ā**t* di atas zahirnya boleh menghasilkan kekeliruan sebagaimana yang berlaku ke atas pemikiran

---

17 Perbahasan lanjut boleh dilihat dalam *jawharah al-Taw**ḥ**īd* oleh al-Laqq**ā**n**ī**. Antara suntingannya yang masyhur yang berjudul *tu**ḥ**fah al-mur**ī**d 'al**ā** jawharah al-Taw**ḥ**īd* oleh al-B**ā**j**ū**r**ī** memuatkan huraian yang lengkap, mencukupi bagi memahami asas pengajian akidah menurut kaedah al-Ash**ā'**irah.

18 Mu**ḥ**ammad bin 'Umar, Fakhr al-D**ī**n al-R**ā**z**ī**, *as**ā**s al-Taqd**ī**s*, ed. A**ḥ**mad **Ḥ**ij**ā**z**ī** al-Saq**ā**' (Beirut: d**ā**r al-j**ī**l, 1993), 21.

***ḥ**ashwiyyah* – mereka menyimpul mati zahir *al-mutashābihāt*, kemudian dangkal menyesuaikannya pada *al-ilāhiyyāt*. Inisiatif yang diberikan oleh al-R**ā**z**ī** dalam hal ini ialah menerima kesahihan *al-mutashābihāt* akan tetapi tidak menerima *murād* di atas zahirnya, ia mesti ditakwil atau di*tafwīḍ*. Kata al-R**ā**z**ī**:

ثُمَّ إِنْ جَوَّزْنَا التَأوِيْلَ: اِشْتَغَلْنَا عَلَى سَبِيْلِ ٱلتَبَرُّعِ بِذِكْرِ تِلْكَ التَّأوِيْلَاتُ عَلَى التَّفْصِيْلِ.وَإِنْ لَمْ تَجُوْز التَّأوِيْلَ فَوَّضْنَا العِلْمُ بِهَا إِلَى اللهِ تَعَالَى. فَهَذَا هُوَ القَانُوْنُ الكُلِّيُّ الْمَرْجُوْعُ إِلَيْهِ فِي جَمِيْعِ المُتَشَابِهَاتِ (وبِاللهِ التَوْفِيْقِ).

Terjemahan: Kemudian, andainya kami mengharuskan takwil: kami menggunakannya dengan cara terbuka [tidak memuktamadkannya] dengan menyebutkan takwilan-takwilan tersebut secara terperinci. Andainya pula tidak dapat ditakwilkan maka kami serahkan pengetahuan tentangnya (*al-mutashābihāt*) kepada Allah SWT. Inilah regulasi umum yang dirujuk padanya dalam segala permasalahan *al-mutashābihāt* (dengan taufik Allah SWT).[19]

Objektif daripada takwil dan *tafwīḍ* yang dinyatakan al-R**ā**z**ī** di sini ialah merujuk kepada *al-muḥkamāt*. Ini amat jelas kerana yang dimaksudkan pada ungkapan "kami serahkan pengetahuan tentangnya (*al-mutashābihāt*) kepada Allah SWT" ialah *al-muḥkamāt*. Dengan kata lain, petunjuk *al-muḥkamāt* kepada makrifah zat dan sifat Allah SWT adalah sandaran kepada takwil dan *tafwīd al-mutashābihāt*. Kenyataan ini akan lebih jelas apabila melihat contoh yang diberikan oleh al-R**ā**z**ī** iaitu berkenaan dengan "*wajhun*" (erti zahirnya wajah) yang terdapat dalam firman Allah SWT; surah *al-Raḥmān* (55:26-27):

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ **وَجْهُ** رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾

Surah *al-Qaṣaṣ* (28:88):

وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا **وَجْهَهُۥ** ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾

Surah *al-Kahf* (28):

وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِىِّ يُرِيدُونَ **وَجْهَهُۥ** ۖ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ﴿٢٨﴾

Kesemua perkataan "*wajhun*" dalam ayat-ayat ini tidak boleh diterima di atas zahirnya kerana jika diterima demikian akan menghasilkan kecacatan pada Allah SWT. Antaranya, anggota badanNya akan binasa kecuali wajahNya sahaja berpandukan surah *al-Raḥmān* (27-28) dan *al-Qaṣaṣ* (88), atau wajahNya baharu kerana berkait dengan keinginan hamba-hambaNya

[19] *Ibid*., 194.

yang pasti baharu berpandukan surah *al-Kahf* (28). Maka "*wajhun*" perlu ditakwil kepada makna yang memberi mafhum yang sesuai dengan rangkaian ucapan (*siyāq al-kalām*) menurut ayat-ayat al-Quran di atas atau semisalnya yang terdapat perkataan "*wajhun*" padanya.[20] Hasilnya, "*wajhun*" ada yang bermakna zat Allah SWT dan ada pula yang bermakna redhaNya.[21] Kemudian, apabila diperhatikan pada makna-makna ini pula; zat Allah SWT; redhaNya, didapati ia merujuk kepada sifat-sifat Allah SWT yang dibina melalui *al-muḥkamāt*. Zat Allah SWT sebagaimana diikuti maksudnya pada surah *al-Raḥman* (27-28) dan surah *al-Qaṣaṣ* (88) merujuk kepada kewujudan Allah SWT. RedhaNya sebagaimana diikuti maksudnya pada surah *al-Kahf* (28) merujuk kepada sifat iradat dan mengetahui Allah SWT. Justeru, melalui *al-mutashābihāt*, binaan asas akidah melalui *al-muḥkamāt* bertambah kejap dan utuh. Sifat-sifat Allah SWT yang dibicarakan oleh *al-muḥkamāt* dipertahankan kemuluran mafhumnya oleh takwilan *al-mutashābihāt*. Dengan ini jelas bagaimana *al-muḥkamāt* dan *al-mutashābihāt* berperanan dalam membina kaedah memahami akidah di sisi al-Ashā'irah.[22]

HADIS MUTAWATIR

Di samping al-Quran, hadis Rasulullah SAW juga menjadi sumber yang membentuk kaedah memahami akidah di sisi al-Ashā'irah. Jika berpandukan kepada pembahagian ayat al-Quran; *al-muḥkamāt* dan *al-mutashābihāt*, hadis Rasulullah SAW adalah sebaliknya, yang diterima hanyalah hadis yang bersifat mutawatir (*al-mutawātar*). Dr. Nūḥ 'Alī Salmān memperincikan sifat mutawatir itu dengan tiga ciri; (i) hadis-hadis itu hendaklah sabit daripada Rasulullah; SAW; (ii) maknanya hanya satu; (iii) petunjuknya adalah muktamad secara *wurūd*. Ini bermakna hadis yang disifatkan mutawatir itu ialah hadis yang menunjuk secara muktamad yang tidak terbuka kepada sebarang takwil seperti hadis yang menunjuk kepada syurga dan neraka dan lain-lainnya. Oleh kerana hadis mutawatir kedap daripada sebarang kemasukan olahan samada takwil, tafsir dan seumpamanya, konsekuensi mengingkarinya adalah kufur (kafir).[23]

Berhubung dengan hadis yang sahih atau ḥasan yang tidak mencapai mutawatir atau dikenali dengan *khabar aḥad*, al-Ashā'irah tidak meninggalkannya. Ini bersalahan dengan dakwaan setengah pihak atau mereka yang terpengaruh buta dengan salah satu pandangan Ibn Taymiyyah yang mengatakan:

---

20 *Ibid*., 130-135.

21 *Ibid*., 134.

22 Penulis telah menulis sebuah kertas kerja mengenai pemikiran al-Rāzī terhadap *al-mutashābihāt* dengan judul "Wacana Pemikiran Ibn al-Khuzaymah (m.311H) Terhadap *Al-Mutashābihāt* Mengikut Analisis Imam Fakhr al-Din al-Razi (m.606H)" dan telah dibentangkan dalam Seminar PEMIKIR II pada 21-23 Julai 2010.

23 Nūḥ 'Alī Salmān, *al-mukhtaṣar al-mufīd fī sharḥ jawharah al-Tawḥīd* (Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation Sdn. Bhd, 2003), 18.

وَلَمْ يَكُنْ الأَشْعَرِيُّ وَأَئِمَّةُ أَصْحَابِهِ عَلَى هَذَا، بَلْ كَانُوْا مُوَافِقِيْنَ لِسَائِرِ أَهْلِ السُّنَّةِ فِي وُجُوْبِ تَصْدِيْقُ مَا جَاءَ بِهِ الشَّرْعِ مُطْلَقًا، وَالقَدْحُ فِيْمَا يُعَارِضَهُ وَلَمْ يَكُوْنُوْا يَقُوْلُوْنَ "أَدِلَّةَ السَّمْعِيَّةَ لَا تَفِيْدُ اليَقِيْنِ" بَلْ كُلُّ هَذَا مِمَّا أُحْدِثُهُ المُتَأَخِّرُوْنَ.

Terjemahan: Tidaklah al-Ash**ʻ**ar**ī** dan imam-imam mazhabnya di atas perkara ini (takwil), bahkan mereka itu selari menyetujui sekalian ahli sunnah dalam wajib membenarkan apa sahaja yang didatangkan oleh syarak, serta mencaci pada setiap [perbuatan] yang membelakanginya (syarak), dan tidaklah mereka mengatakan "dalil *samʻiyyah* tidak menghasilkan faedah yakin" bahkan semuanya ini adalah pembaharuan yang dilakukan oleh [pengikut] mutakhir [al-Ash**ā**ʻirah].[24]

Hakikatnya, al-Ash**ā**ʻirah menggunakan penghujahan *khabar aḥad* namun ia dalam ruang yang terbatas iaitu dalam mempersaksikan (*al-istishhād*) permasalahan-permasalahan akidah bagi memperincikan maklumatnya atau memperkukuhkan hujah kemutawatirannya, dan hal ini boleh disaksikan dalam banyak tulisan ilmuwan al-Ash**ā**ʻirah mutakhir.[25] Namun janggal dirasai, apabila pihak yang mendakwa al-Ash**ā**ʻirah meninggalkan *khabar aḥad*, pihak inilah juga yang merendah-rendahkan ilmuwan al-Ash**ā**ʻirah serta menolak tulisan mereka. Pihak inilah juga yang menghambur dan mencanangkan "akidah al-Ash**ā**ʻirah berhujahkan hadis daif dan palsu'"; "sifat 20 akidah bidaah falsafah" dan lain-lain lagi yang mencetus perselisihan dalam masyarakat dan menambahkan kehairanan kepada orang yang berakal hari demi hari.[26]

Dengan terhimpunnya tiga sumber ini; *al-muḥkamāt*; *al-mutashābihāt* dan hadis mutawatir, kaedah memahami akidah mengikut cara al-Ash**ā**ʻirah terbukti dibina dan dipandu oleh wahyu sepenuhnya, ini termasuklah bagaimana kaedah itu diambil dan kriteria mereka yang mengambilnya, ia menepati firman Allah SWT dalam surah *Āli ʻImrān* (3:7):

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾

Terjemahan: Dialah yang menurunkan kepada mu (wahai Muhammad) kitab suci al-Quran. Sebahagian besar dari al-Quran itu ialah ayat-ayat "*muḥkamāt*" (yang tetap, tegas dan nyata maknanya serta jelas maksud-maksudnya); ayat-ayat

---

24 Aḥmad din ʻAbd al-Salām, Ibn Taymiyyah, *muwāfaqah ṣaḥīḥ al-manqūl li ṣarīḥ al-maʻqūl*. ed. Muḥammad Rashād Sālim (t.tp: dār a-kunūz al-adabiyyah, t.t.), 213.

25 Muṣṭafā bin Ḥamzah, *manhaj al-Ashʻarī fī qirāʾah al-naṣ* (jil. 2, Markaz al-Azhar li al-taʾlīf wa al-tarjamah wa al-nashr, *Imām Abū al-Ḥasan al-Ashʻarī Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʻah: naḥw wasaṭiyyah Islāmiyyah jāmiʻah*, Kaherah: dār al-Quds al-ʻArabī, 2014), 56-57.

26 Ini adalah hasil pemerhatian dan pengalaman penulis bersama masyarakat yang mana sebilangannya adalah individu yang mempunyai latar belakang pengajian agama Islam di peringkat universiti.

> *muḥkamāt* itu ialah ibu (atau pokok) isi al-Quran. Dan yang lain lagi ialah ayat-ayat "*mutashābihāt*" (yang samar-samar, tidak terang maksudnya). Oleh sebab itu (timbullah faham yang berlainan menurut kandungan hati masing-masing) – adapun orang-orang yang ada dalam hatinya kecenderungan ke arah kesesatan, maka mereka selalu menurut apa yang samar-samar dari al-Quran untuk mencari fitnah dan mencari-cari takwilnya (memutarkan maksudnya menurut yang disukainya). Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya (tafsir maksudnya yang sebenar) melainkan Allah. Dan orang-orang yang tetap teguh serta mendalam pengetahuannya dalam ilmu-ilmu agama, berkata: "kami beriman kepadanya, semuanya itu datangnya dari sisi Tuhan kami". Dan tiadalah yang mengambil pelajaran dan peringatan melainkan orang-orang yang berfikiran.[27]

Dalam ayat ini Allah SWT menyebutkan tentang *al-muḥkamāt*, *al-mutashābihāt*, sifat orang yang liar mentakwil itu dari golongan yang pincang hatinya. Mereka menggunakan takwil semata-mata dengan tujuan menggali lohong-lohong fitnah. Kemudian Allah SWT menyebutkan tentang sifat *al-rāsikhūn fī al-ʻilm* (orang-orang yang tetap teguh serta mendalam pengetahuannya dalam ilmu-ilmu agama) yang mana menerima segalanya – samada *al-muḥkamāt* dan *al-mutashābihāt* – sebagai panduan dan ujian buat mereka. Sifat *al-rāsikhūn* ini telah ditonjolkan oleh Al-Ashāʻirah dengan baik sekali, mereka membina kaedah memahami akidah dengan berpandukan wahyu sepenuhnya. Mereka mentakwil dengan tujuan menguduskan Allah SWT tanpa melampaui batasannya yang mencetuskan fitnah dan kekacauan. Mereka mengambil pelajaran dan iktibar dari setiap sudut, menunjukkan mereka berfikir dan menggunakan akal dengan sebaiknya.

KEDUA: KAEDAH BERSESUAIAN DENGAN AKAL

Berfikir dan kaitannya dengan Akidah Islamiyyah adalah sebahagian tuntutan wahyu. Terdapat banyak keterangan samada daripada al-Quran mahupun hadis berhubung dengan perkara ini. Salah satu contohnya ialah hadis berikut:

> عَنْ ثَابِت عن أَنَسٍ رضِي اللهُ عنْهُ، قال: كنَّا نُهْيْنَا أن نَسألَ رسولَ اللهِ صل الله عليهِ وسلمَ عن شَيءٍ، فكان يُعجِّبُنَا أنْ يأتِيهِ الرجلُ من أهل الباديةِ فسْأَلهُ، ونحنُ نسمعُ، فأتاهُ رجُل مِنهُم، فقالَ: يا محمدَ، أتانا رسولَك، فزعم أنَّكَ تَزعُم أن اللهَ أرسلُك، قال: صدقَ. قال: فَمَنْ خلق السماءَ؟ قال: الله. قال: فمن خلَقَ الأرضَ؟ قال: الله. قال: فَمَنْ نَصَبَ هذه الجبالُ؟ قال: الله. قال: فمنْ جعلَ فيها هذه المنافِع؟ قال: الله. قال: فبِالذِّي خلق السماءَ والأرضَ ونصب الجبالَ وجعل فيها هذه المنافع ألله أرسلكَ؟ قال: نَعَمْ....
>
> Terjemahan: Daripada Thābit daripada Anas RA telah berkata: Kami telah ditegah untuk bertanyakan Rasulullah SAW tentang sesuatu, adalah mengejutkan kami apabila datangnya seorang lelaki dari suatu lembah menanyakan Baginda. Sedang kami mendengar [pada apa yang disampaikan Baginda] mendekatilah seorang

[27] Basmeih, *Tafsir*, 118-119.

> lelaki daripada mereka lalu berkata: wahai Muhammad, datangkan pada kami kerasulan mu, telah percaya seorang [dari kalangan kami] sesungguhnya kamu percaya diri mu telah diutuskan oleh Allah, jawab Baginda: benar. Berkata lelaki itu: siapakah yang menciptakan langit? Jawab Baginda: Allah. Berkata lelaki itu lagi: siapakah yang menciptakan bumi? Jawab Baginda: Allah. Berkata lelaki: siapakah yang mengimbangi bukit ini? Jawab Baginda: Allah. Berkata lelaki: siapakah yang mengadakan padanya segala manfaat ini? Jawab Baginda: Allah. Telaah lelaki itu: lalu, yang menjadikan langit dan bumi ini, yang mengimbangi bukit ini dan mengadakan padanya manfaat-manfaat ini, apakah Allah itukah yang mengutus mu? Jawab Baginda: ya...[28]

Pertanyaan lelaki itu tentang siapakah pencipta langit, bumi dan pengimbang bukit serta pengada manfaatnya adalah terbit daripada berfikir terhadap ciptaan-ciptaan itu. Ia dijawab oleh Rasulullah SAW dengan jawapan "Allah" mengiakan cara berfikir lelaki tersebut. Justeru, hadis ini memberi isyarat bahawa memikirkan tentang Allah SWT merupakan satu penganjuran ke atas umat Islam. Walau bagaimanapun, penganjuran yang dimaksudkan itu tidak boleh diaplikasikan semudah yang difahami daripada hadis di atas, ia perlu terikat dengan mengenal keupayaan mekanisme berfikir iaitu akal dan subjek yang difikirkan iaitu Allah SWT atau perkara-perkara ghaib, ini adalah suatu yang daruri.[29]

Maka akal dikenali memiliki keupayaan yang dibatasi oleh pencapaian maklumat dan sumbernya. Akal tidak boleh memikirkan sesuatu di luar kemampuannya dan sesuatu yang tidak dimakluminya. Ia jauh sekali boleh memikirkan tentang Allah SWT dan perkara-perkara ghaib – meskipun ia adalah subjek akal untuk difikirkan – dengan sendiri, tanpa panduan berfikir yang betul dan tanpa maklumat yang cukup dan tepat. Sebaliknya akal boleh berbuat demikian apabila ia menuruti cara berfikir yang betul, ke atas maklumat yang tepat, yang mana semuanya ini hanya didapati daripada wahyu. Demikian yang difahami dan dihadam oleh al-Ashā**ʻ**irah, mereka akur dengan suruhan wahyu supaya menggunakan akal memikirkan tentang ketuhanan dan perkara-perkara ghaib. Mereka menerima keistimewaan dan keterbatasan akal dan menggunakan keupayaannya dengan optimum. Ringkasnya, al-Ashā**ʻ**irah memahami bahawa Akidah Islamiyyah perlu difahami melalui kaedah yang sesuai dengan keupayaan akal, tanpa tersasar daripada panduan wahyu. Berikut adalah kaedah-kaedah yang dimaksudkan:

---

[28] Menurut Fu'**ā**d, hadis ini telah diriwayatkan oleh Muslim dan al-Bukhā**r**ī, al-Tirmidh**ī** dan al-Nasā'**ī**. Lihat dalam A**ḥ**mad bin al-**Ḥ**usayn, al-Bayhaq**ī**, *al-Asmā' wa al-Ṣifāt*, ed. Fu'**ā**d bin Sirā**j** **ʻ**Abd al-Ghaffā**r** (Kaherah: al-maktabah al-tawf**ī**qiyyah, t.t.), 25-26.

[29] Akal, setinggi mana kemampuannya, ia masih terikat dengan sifat fizik manusia. Sifat ini memiliki keterbatasan dan ini menghadkan kemampuan akal. Pada sudut yang lain pula, Allah SWT dan perkara-perkara ghaib bersifat dengan sifat metafizik yang tiada saluran mengetahui tentangnya oleh akal. Inilah yang dimaksudkan dengan daruri kenyataan tersebut.

ISTINBAT AQLI

Istinbat yang dimaksudkan di sini sebagaimana diistilahkan oleh al-Jurjānī:

الِاسْتِنبَاطُ اصطِلَاحاً: اِستِخْرَاجُ المِعَانِي مِن النُّصُوصِ بِفَرْط الذِهْن وقُوَّةِ القَرِيْحةِ.

> Terjemahan: Istinbat dari sudut pengistilahannya: mengekstrak makna-makna daripada nas-nas dengan menggunakan kesungguhan luar biasa mental berserta kekuatan bakat semulajadi.[30]

Al-Ashā'irah menggunakan kaedah istinbat dalam mengisbatkan sifat-sifat Allah SWT, khususnya sifat *al-Ma'ānī* yang terdiri daripada tujuh sifat; *al-qudrah, al-irādah, al-'ilm, al-sama', al-baṣar, al-kalām* dan *al-ḥayy*. Ada juga pendapat di kalangan mereka yang menghimpunkan sifat *al-baqā'* ke dalam sifat *al-Ma'ānī* menjadikannya lapan sifat. Pengistinbatan sifat-sifat ini daripada sejumlah ayat al-Quran didirikan di atas dua metode iaitu; (i) penunjuk perbuatan (*dalālah al-fi'l*); (ii) penafian kekurangan (*nafī al-naqā'iṣ*).

Melalui penunjuk perbuatan (*dalālah al-fi'l*), tiga sifat iaitu sifat *al-qudrah, al-'ilm* dan *al-irādah* telah diisbatkan yang mana ketiga-tiganya telah ditunjukkan oleh perbuatan Allah SWT. Sifat *al-qudrah* (berkuasa) telah ditunjukkan oleh berlakunya perbuatanNya (*wuqū' al-fi'l*), sifat *al-'ilm* (mengetahui) ditunjukkan oleh tertib perbuatanNya (*tartīb af'ālih*) – yang berlaku di atas susunan yang teratur dan tekun – dan sifat *al-irādah* (kehendak) ditunjukkan oleh khusus perbuatanNya (*ikhtiṣāṣ fi'lih*) mengikut keadaan-keadaan yang tertentu. Dengan pengisbatan tiga sifat ini diisbatkan pula sifat *al-ḥayy* (hidup) Allah SWT secara lazim kerana sifat hidup merupakan syarat sah tiga sifat yang terdahulu diisbatkan. Ini amat jelas, tanpa sifat hidup, tiada makna bagi sifat berkuasa, mengetahui atau kehendak. Kemudian, metode kedua yang mendirikan pengistinbatan sifat *al-Ma'ānī* ialah penafian kekurangan (*nafī al-naqā'iṣ*). Melaluinya, diisbatkan tiga sifat iaitu *al-sama', al-baṣar dan al-kalām*. Pengisbatan tiga sifat ini adalah bertujuan menafikan kekurangan sifat pekak, buta dan bisu ke atas Allah SWT.[31]

Selain sifat *al-Ma'ānī*, al-Ashā'irah juga mengisbatkan sifat *Salbiyyah* (menyalahi) dan *Af'āl* (perbuatan) dengan kaedah istinbat, namun terdapat beberapa perbezaan yang terperinci. Dalam mengistinbatkan sifat *Salbiyyah*, ia tidak diambil secara langsung daripada keterangan al-Quran tetapi diambil daripada mafhum yang menyalahi sifat *Nafsiyyah* (diri) Allah SWT iaitu wujud. Maka difahami wujud Allah SWT itu qadim (*al-qidam*) menyalahi baharu (*al-ḥādiṯ*), kekal (*al-baqā'*) menyalahi binasa (*al-fanā'*) dan begitulah baki sifat *Salbiyyah* yang lain. Pengistinbatan sifat *Salbiyyah* sebagaimana diterangkan ini didirikan di atas metode penafian kekurangan.[32] Manakala dalam mengistinbatkan sifat *Af'āl* pula, ia diambil daripada nama-nama Allah SWT seperti *khāliq* (pencipta), *rāziq* (pemberi rezeki), *muḥy wa mumīt* (menghidup dan mematikan) dan lain-lain. Meskipun nama-nama ini jelas termaktub dan terdapat dalam al-Quran, namun penamaannya adalah bersifat *tawqīfī* (terhenti pada keizinan

---

30 Al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt*, 26.

31 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir al-Baghdādī, *uṣūl al-Dīn* (Istanbul: maṭba'ah al-dawlah, 1928), 78-79.

32 'Abd al-'Azīz Sayf al-Naṣr, *falsafah 'ilm al-Kalām fī al-ṣifāt al-ilāhiyyah manhajān wa taṭbīqān* (maktabah al-jāmi'ah al-Azhariyyah, 2014), 148-149.

syarak) yang tidak memberikan autoriti kepada olahan akal dan timbangan kias.[33] Oleh itu, pengistinbatan sifat *Af'āl* adalah dalam ruang yang terbatas iaitu pada mengistinbatkan sifat daripada nama-nama Allah SWT dan bukan ayat al-Quran yang memberi mafhum sifat.

KIAS GHAIB DI ATAS *SHĀHID*

Selain istinbat aqli, al-Ashā'irah juga mengaplikasikan kaedah kias ghaib di atas nyata pada mengisbatkan sifat-sifat Allah SWT. Dasar aplikasi kaedah ini ialah persamaan pada tiga perkara iaitu; (i) sebab (*al-'illah*); (ii) had (*al-ḥad*); dan (iii) syarat (*al-syarṭ*).

Persamaan pada sebab contohnya kealiman seseorang pada alam nyata adalah kerana sabit ilmu pada dirinya, maka itulah juga yang mesti diterima berlaku pada alam ghaib. Kemestian ini berdasarkan prinsip; akal memikirkan apa lazim-melazimi antara sebab dan puncanya. Al-Shahrastānī menerangkan bagaimana kemestian ini berlaku:

> لِأَنَّ العِلَّةَ العَقْلِيَّةَ مَعَ مَعْلُوْلِهَا يَتَلاَزُمَانِ ولا يجُوزُ تقْدِير وَاحِد منهُمَا دونَ الأَخَرِ. فَلَوْ جازَ تقدير العالِم عَالماً دون العِلمِ، لجازَ تَقدِير العلمِ مِنْ غَيْرِ أن يَتَّصِفَ مَحَلَّهُ بِكَونِهِ عَالِمًا، فاقْتَضى الوَصْف الصِّفة كاقتضاء الصفة الوصف، فمن ثبَّتت له هذه الصفات وجَبَ وصْفَه بها كذلك اذا وجب وصفه بها، وجب اِثْبات الصفة لهُ.
>
> Terjemahan: Kerana sebab yang fikirkan akal adalah berserta penyebabnya secara lazim, maka tidak boleh menyatakan dengan hanya salah satu daripada kedua-duanya dan meninggalkan satu yang lain. Kalau dibolehkan menyatakan seorang yang alim itu bersifat dengan berpengetahuan [tetapi] tidak dengan ilmu pengetahuan maka dibolehkan menyatakan ilmu pengetahuan dengan tanpa menyatakan tempat ia diletakkan yang menjadikannya (tempat) [dikenali] berpengetahuan, lalu terjadilah penyifatan sebagai sifat seperti mana terjadinya sifat sebagai penyifatan. Tuntas, sesiapa yang mengisbatkan padaNya (Allah SWT) sifat-sifat ini (sifat wajib), mesti juga menyifatkannya dengan sifat-sifat itu, demikian, apabila telah dimestikan penyifatannya dengan sifat-sifat itu, mesti juga mengisbatkan sifat-sifat itu padaNya.[34]

Persamaan pada had pula contohnya seorang yang alim di alam nyata adalah orang yang berpotensi dengan ilmunya. Demikian juga dia seorang yang berkuasa dan berkehendak dengan potensi kuasa dan kehendak pada dirinya. Maka had yang menjadi salah satu dasar kias ghaib di atas nyata menghadkan potensi-potensi tertentu mengikut sifat-sifat yang tertentu. Pada alam nyata hal ini disaksikan dengan jelas maka demikian ia juga mesti berlaku pada alam ghaib kerana menurut al-Shahrastānī ini adalah hakikat yang sabit, ia tidak boleh berbeza samada pada alam nyata mahupun alam ghaib.[35] Manakala persamaan pada syarat contohnya seseorang yang diperakui bersifat mulia. Dengan syarat perakuan tersebut seseorang itu disifatkan mulia maka ini juga boleh berlaku ke atas setiap orang yang diperakui

---

33 *Ibid*., 160.

34 Muḥammad bin 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *nihāyah al-aqdām fī 'ilm al-Kalām*, (t.tp.,t.p, t.t.), 172.

35 *Ibid*., 190.

kemuliaannya, dan ia absah di atas ghaib apabila syaratnya mempunyai persamaan dengan syarat pada nyata.[36]

Terdapat kritikan daripada pihak-pihak yang tertentu terhadap kaedah kias ghaib di atas nyata yang diaplikasikan oleh al-Ash**ā‘**irah. Menurut Dr. **‘**Abd al-**‘**Az**ī**z Sayf al-Na**ṣ**r[37] alasan pihak-pihak tersebut ialah; pertama, kaedah ini digunakan dalam bab amali atau fikah bagi menghasilkan zan sahnya beramal. Justeru, kaedah ini tidak boleh digunakan dalam bab akidah yang menghasilkan yakin; kedua, syarat sah bagi kaedah ini apabila yang dikiaskan (*al-muqī*s) dan yang dikiaskan ke atasnya (*al-muqī*s *‘alayh*) serupa tanpa ada perbezaan. Apa yang dilakukan oleh al-Ash**ā‘**irah ialah mengiaskan sifat-sifat nyata ke atas sifat-sifat ghaib walhal kedua-duanya saling berbeza antara satu dengan yang lain.[38] Ternyata dua alasan yang disebut ini telah dikemukakan melalui pengamatan yang cetek dan rumusan yang terburu-buru. Meskipun namanya "kias ghaib di atas nyata" menampakkan kecanggungan dan lemahnya – bagi orang yang keliru dan gopoh – namun "nyata" atau "*shāhid*" yang dimaksudkan padanya ialah pernyataan wahyu tentang sifat Allah SWT. Kias yang diaplikasikan adalah memberi penjelasan berbentuk mantik terhadap pernyataan wahyu itu supaya ia dapat difahami dan dicerap oleh akal, yang mana motifnya memperkukuhkan keyakinan iman.

Apa yang dapat dikesan, pengaplikasian kaedah kias ghaib di atas nyata oleh al-Ash**ā‘**irah mempunyai sebab-sebab tertentu; pertama, adalah untuk menolak penafian ahli falsafah terhadap sifat Allah SWT dengan tanpa dalil atau syarat;[39] kedua, adalah untuk menolak kias ghaib di atas nyata versi al-Mu**‘**tazilah yang digunakan untuk mewajibkan perbuatan Allah SWT dalam isu *taḥsī*n *wa taqbī*ḥ (pembaik dan pemburuk). Hasil kias ini memestikan ke atas Allah SWT *al-laṭf* (kelembutan), *al-aṣlāḥ* (penambahbaikan), *al-a‘wāḍ* (penggantian) dan lain-lain adalah daripada percaturan akal terhadap apa yang disaksikannya pada alam nyata. Dengan menolak apa yang diutarakan oleh al-Mu**‘**tazilah, al-Ash**ā‘**irah membetulkan mafhum yang salah ke atas istilah kias ghaib di atas nyata dan mengembalikan fungsinya yang sebenar.[40]

---

36 *Ibid*., 186.

37 Salah seorang guru kami di bahagian akidah dan falsafah, kuliah Usuluddin, Universiti al-Azhar al-Sharif, Kaherah. Kepakaran beliau dalam bidang akidah dan falsafah dapat dilihat daripada tulisan-tulisan beliau antaranya; yang membahaskan tentang permasalahan *tafwī*ḍ, *ithbāt* dan takwil; permasalahan *ru'ya Allāh*, *qadr* dan *nubuwwah*; falsafah ilmu kalam; teori *al-sababiyyah*; permasalahan takwil dalam Isma'iliyyah Batiniyyah; akidah Nasrani dan lain-lain lagi.

38 Dr. **‘**Abd al-**‘**Az**ī**z menukilkan pandangan ini daripada Dr. Mu**ḥ**ammad Shams al-D**ī**n dalam tulisannya yang berjudul *muḥāḍarāt fī al-Tawḥī*d. Lihat lebih lanjut dalam **‘**Abd al-**‘**Az**ī**z, *falsafah*, 158-159.

39 Al-Shahrast**ā**n**ī**, *nihāyah*, 181-182.

40 Mu**ḥ**ammad **‘**Abd al-Fa**ḍī**l al-Q**ūṣī**, *hawāmish ‘alā al-Iqtiṣād fī al-I‘tiqād li ḥujjah al-Islām al-Ghazālī al-quṭubān al-thālith wa al-rābi‘* (cet. ke-2, t.tp., t.p., 1997), 27-28.

MAJĀZ

Al-Ashā‘irah turut mengaplikasikan *majāz* sebagai sebahagian daripada kaedah akal memahami akidah. Mereka mengambil langkah demikian kerana melihat keterlibatan akal dalam *majāz* dapat meleraikan kekusutan yang menimpa sejumlah ayat al-Quran. Peleraian ini berlaku dengan mengalihkan erti zahir ayat al-Quran tersebut kepada makna yang boleh difahami akal di atas asas mengelakkan al-Quran dipalit dengan hukuman batil kerana mempersembahkan sebahagian ayat yang mengelirukan. Kaedah pengalihan yang digambarkan di sini ialah takwil yang digunakan secara meluas dalam Mazhab al-Ashā‘irah apabila berhadapan dengan *al-mutashābihāt*. Justeru, mengapa tidak dijudulkan perbahasan di sini dengan takwil sedangkan ia lebih umum daripada *majāz*, keumuman sesuatu merangkumkan yang lain yang lebih khusus? Jawabnya, kerana *majāz* adalah panduan kepada pentakwilan dalam wacana kalam al-Ashā‘irah. Membahaskan tentang *majāz* di sini bertepatan dengan penerangan tentang kaedah akal memahami akidah berbanding dengan takwil yang akrab dengan pentafsiran dan pemaknaan keterangan *al-mutashābihāt*.

Mengetahui bagaimanakah pengaplikasian *majāz* dalam tradisi al-Ashā‘irah, mereka mengaplikasikannya sepertimana yang diaplikasikan oleh ilmuwan bahasa (*al-lughawiyyūn*) dalam linguistik (*‘ilm al-lughah*). Bezanya, al-Ashā‘irah merujuk makna *majāz* (dibaca *al-mutashābihāt* yang dimajazkan) kepada *al-muḥkamāt* daripada al-Quran dan mutawatir daripada hadis Nabi SAW manakala ahli bahasa pula terhenti pada *‘urfiyy* (kelaziman adat) *lahjahiyy* (dialek) perkataan atau suatu ungkapan diungkapkan, selain daripada perbezaan ini, al-Ashā‘irah dan ahli bahasa mempunyai persamaan. Mereka sepakat menerima kata dasar *majāz* daripada *jawaza* yang bermaksud menelusuri jalan,[41] bahkan Imam al-Ash‘arī sebagai pengasas al-Ashā‘irah sendiri telah mengekalkan takrif *majāz* di sisi ahli bahasa meskipun digunakan dalam mentakwil *al-mutashābihāt*.

Ibn Fūrak menukilkan daripada kata-kata Imam al-Ash‘arī bahawa *majāz* berasal daripada perkataan *tajawwaz* yang bererti melangkaui. Ahli bahasa menggunakannya pada memaknakan pada tempat dan ucapan. Pada tempat ia memberi makna melewati tempat iaitu melepasinya. Pada ucapan pula, ia memberi makna pengayaan ibarat.[42] Apa yang dikatakan oleh Imam al-Ash‘arī ini adalah apa yang sama telah dilakukan oleh Sibawayh (m. 180H)[43] sebelumnya. Beliau telah menggunakan lafaz pada bukan tempat biasa ia diletakkan – yang merujuk kepada *majāz*[44] – dan penggunaan ini dihujahkan dengan dalil al-Quran. Kata beliau:

---

41 Muḥammad bin Mukarram, Ibn Manẓūr, *lisān al-‘Arab*, ed. Yāsir Sulaymān Abū Shādī, Majdī Fatḥī al-Sayyīd (jil. 2, Kaherah: al-maktabah al-tawfīqiyyah, t.t.), 490-491, entri "*jawaza*".

42 Muḥammad bin al-Ḥasan, Ibn Fūrak, maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-‘Ashārī, ed. Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Shaykh (Kaherah: al-maktabah al-dīniyyah, 2006), 24.

43 Beliau ialah ‘Amru / ‘Umarū bin ‘Uthmān bin Qanbar al-Ḥārīthī, digelar Abū Bishr, digelar Sibawayh. Tokoh ilmuwan yang mula-mula menyistematikkan Ilmu Nahu.

44 Pada masa ini, *majāz* secara istilah belum dikenali dan diberikan takrif secara resmi oleh para ilmuwan bahasa atau ilmuwan bidang lain.

وَمِمَّا جَاءَ فِى اتِّسَاعِ الكلاَمِ والاختصَارِ قوْلُهُ تَّعَالَى جدهُ: وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ (يوسُف:82) إِنَّمَا يُرِيدُ: أهلَ القريةِ فَاختَصَر وعمِل الفِعل فى القريةِ كَمَا كان عامِلاً فى الأهْلِ لو كانَ هَا هنَا.

Terjemahan: Dari apa yang datang pada [menjelaskan] pengayaan ucapan dan peringkasannya, firman Allah SWT: "Dan bertanyalah kepada negeri (Mesir) tempat kami tinggal dan kepada orang-orang kafilah yang kami balik besertanya" (surah *Yusūf*: 82).[45] Apa yang dikehendaki [sebenarnya] ialah: penduduk negeri, lalu diringkaskan dan berbuat perbuatan pada negeri sebagai pembuat pada penduduk jika ia [disebutkan pada ayat ini] di sini.[46]

Pengaplikasian *majāz* oleh Sibawayh sebagaimana dibawakan di atas membuktikan *majāz* bukanlah rekaan al-Ash**ā'**irah ataupun al-Mu'tazilah sebelumnya, ia adalah kaedah yang dirintis dan diaplikasikan oleh ilmuwan bahasa. Penting mengaitkan keutamaan *majāz* dengan ahli bahasa adalah untuk menjelaskan kekayaan leksikal Bahasa Arab di dalam al-Quran diperakui oleh ahlinya dan bukan ahli dari bidang yang lain. Penjelasan ini pula memberi isyarat tuntas kepada usaha al-Ash**ā'**irah menghidupkan kembali metode ahli bahasa menangani kekeliruan *al-mutashābihāt*, sekali gus menafikan al-Ash**ā'**irah melakukan sebarang bidaah atau terpengaruh dengan metodologi pentakwilan al-Mu'tazilah.[47] Dalam mentakwil, al-Ash**ā'**irah menyertakan dua elemen sebagai panduan iaitu *tanzīh* (pensucian) dan *ẓanniyy* (sangkaan) yang tidak dilakukan oleh al-Mu'tazilah.

Dengan *tanzīh*, Al-Ash**ā'**irah memilih makna *majāz* bagi *al-mutashābihāt* yang mengelakkan Allah SWT diserupakan dengan makhluk atau dijisimkan. Rujukan al-Ash**ā'**irah dalam perkara ini ialah firman Allah SWT dalam surah *al-Shūrā* (42:11):

لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾

Terjemahan: Tiada sesuatu pun yang sebanding dengan (zatNya, sifat-sifatNya dan pentadbiran)Nya.[48]

Manakala dengan *ẓaniyy*, al-Ash**ā'**irah tidak mewajibkan atau memuktamadkan makna *majāz* yang dipilih bagi *al-mutashābihāt*. Mereka terbuka menerima pemaknaan lain selagi mana ia layak menggambarkan kesempurnaan Allah SWT dan menguduskanNya daripada segala

---

45 Terjemahan ayat suci ini diambil daripada *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman*. Basmeih, *Tafsir*, 565.

46 'Amr**ū** bin 'Uthm**ā**n, Sibawayh, *al-kitāb*, ed. 'Abd al-Sal**ā**m H**ā**r**ū**n (jil. 1., t.tp: '**ā**lam al-kutub, 1988), 211.

47 Pentakwilan al-Mu'tazilah didirikan di atas dua asas; akal dan bahasa. Akal bagi mereka adalah usul yang sabit yang mana dengannya al-Quran ditakwil seluruhnya, sehingga al-Mu'tazilah menafikan kewujudan *al-mutashābihāt*. Manakala dengan menggunakan bahasa pula, al-Mu'tazilah mengalihkan segala zahir *al-mutashābihāt* atau selainnya kepada makna yang ditanggung oleh bahasa dengan wajib, dengan ini setiap erti zahir *al-mutashābihāt* atau selainnya dianggap batil. 'Abd al-'Az**ī**z, *falsafah*, 132. Mus**ṭ**af**ā**, *manhaj*, 61.

48 Basmeih, *Tafsir*, 1285.

bentuk penyerupaan dan penjisiman atau membawa kepada kedua-duanya atau membawa kepada waham dan kekeliruan. Hal ini bertitik tolak daripada pemilihan makna *majāz* bagi *al-mutashābihāt* di sisi al-Ashā'irah itu sendiri, ia juga berasaskan sangkaan meskipun ia melalui tilikan akal yang sahih (*al-naẓr al-ṣaḥīḥ*).[49]

KESIMPULAN

Menjadikan segala kaedah memahami akidah dengan akal sebagaimana yang diutarakan terdahulu dapat difahami dan diaplikasi, akal sebagai instrumen memahami kaedah-kaedah tersebut mesti dapat melakukan penilikan yang sahih. Al-Taftāzānī memaksudkan penilikan (*al-naẓar*) di sini sebagai tilikan hati (*al-baṣīrah*). Ia adalah adaptasi daripada pandangan al-Rāzī, al-Tafāzānī menerangkan:

> وَفِي كَلَامِ الإِمَامِ (الرَّازِي) أَنَّ نظرَ البَصِيْرَةِ أشبَه بِنَظر البَصَر، فَكَمَا أَنَّ مَن يُرِيْدُ إِدرَاكَ شيءٍ ببَصَرِهِ يَقْطَعُ نظرَهُ عَنْ سَائِرِ الأَشْيَاءِ وَيُحرِّك حَدَقَتَهُ مِن جانبٍ إلى جانبٍ إلى أن يَقَعَ فِي مُقَابله ذَلِكَ الشيءُ فَيَبْصُرُهُ. كذلك مَن يُريد إدراكَ شيءٍ ببصِيْرَتِهِ يقطع نظرَه عَنْ سَائِرِ الأشيَاءِ ويحرك حدقة عقله من شيءٍ إلى شيءٍ إلى أن يحصُلَ لهُ العلومُ المرَتِّبة المؤدِّية إلى ذلك المطلوب.
>
> Terjemahan: Pada ucapan Imam (al-Rāzī): sesungguhnya tilikan mata hati menyamai dengan tilikan mata [lendir], maka begitulah [halnya] bilamana ada seseorang yang ingin mengetahui sesuatu dengan penglihatannya, dia akan memutuskan tilikannya daripada [melihat] segala perkara yang lain dan menggerakkan anak matanya dari suatu sisi ke sisi [yang lain] sehinggalah sesuatu itu berhadap di hadapannya [seseorang yang melihat itu], lalu dia dapat melihatnya. Demikianlah juga bagi seseorang yang ingin mengetahui sesuatu dengan intuisinya, dia akan memutuskan tilikan [akalnya] daripada segala perkara dan menggerakkan iris akalnya [memikirkan] pada sesuatu ke sesuatu [yang lain] sehinggalah berhasil baginya [seseorang yang berfikir itu] pengetahuan-pengetahuan yang berperingkat, yang membawa kepada objektifnya.[50]

Manakala maksud penilikan yang sahih "*al-naẓr al-ṣaḥīḥ*" pula ialah penilikan yang diselia oleh tilikan ilahi (*al-naẓr al-ilāhiyy*). Ia melucutkan kelupaan pada intelektualisasi, yang menanggalkan segala halangan yang menyibukkan hati kecuali memikirkan kemuliaan dan ketinggian Allah SWT.[51]

Secara ringkasnya, tilikan akal yang sahih ialah tilikan akal yang menghasilkan keyakinan, kerana sandaran tilikan itu ialah maklumat daripada sumber yang mustahil diragui, iaitu al-Quran dan hadis mutawatir. Bagaimana proses untuk menghasilkan keyakinan itu, tilikan akal mesti memenuhi ciri-ciri berikut; (i) tilikan akal mesti berpaksikan kaedah yang sabit dan betul; (ii) kaedah itu pula mesti bersifat terperinci dalam bentuk juzuk; (iii)

---

49 Penulis telah menulis sebuah kertas kerja berkenaan hal ini dengan judul Taufik Di antara *Tafwid* dan *Ta'wil*: Titik Pertemuan Madrasah Salaf Dan Khalaf dan telah dibentangkan dalam seminar PEMIKIR 4 pada 9-10 Disember 2014.

50 Mas'ūd bin 'Umar, al-Taftāzānī, *sharḥ al-Maqāṣid*, ed. Ibrāhīm Sham sal-Dīn (jil. 1, Beirut: dār al-kutub al-'ilmiyyah, 2001), 87.

51 *Ibid*.

penghasilan pengetahuan daripada kaedah itu mesti membawa kepada natijah yang komprehensif. Dengan memenuhi ciri-ciri yang disebutkan ini, tilikan akal dapat memuktamadkan hasil tilikannya, dan inilah yang dimaksudkan tilikan akal menghasilkan keyakinan.[52]

Membincangkan mengenai tilikan akal, ia perlu dibentangkan dalam satu judul yang khas, yang berkaitan dengan keahlian individu yang mengaplikasi metodologi pengajian akidah. Penulis bawakan secara ringkas mengenainya (tilikan akal) di sini kerana menghasilkan tilikan akal yang sahih adalah matlamat daripada memahami pengajian Akidah Islamiyyah, ia adalah kesimpulan daripada apa yang dibentangkan dalam kertas kerja ini. Dengan tilikan akal yang sahih, orang awam mampu memahami kandungan pengajian Akidah Islamiyyah dengan betul dan mampu mengenal dalil-dalil *mujmal* (pukal) Akidah Islamiyyah dengan jelas bagi mengeluarkan diri mereka daripada status bertaklid (*al-muqallid*) kepada orang yang tahu (*al-**ʻārif***), kerana usul akidah tidak menerima iman orang bertaklid. Bagi pengkaji atau orang yang mendalami bidang akidah pula, tilikan akal yang sahih bukan sahaja membantu mereka memahami metode-metode pengajian akidah – sebagaimana telah dinyatakan sebahagiannya dalam kertas kerja ini[53] – malah menyelamatkan diri mereka daripada kekeliruan yang boleh membawa kepada kesesatan dan kekufuran. Shaykh Ibrāhīm al-Laqqānī (m. 1041H) telah meringkaskan matlamat ini dalam bait susunannya yang berbunyi:

وَفُسِّرَ الإِيْمَانُ بِالتَّصْدِيْقِ وَالنُّطْقُ فِيْهِ الخُلفُ بِالتَّحْقِيْقِ

> Terjemahan: Dan ditafsirkan iman dengan membenarkan # dan menyebut [syahadah] padanya khilaf dengan pengesahan [dalil].[54]

Al-Bājūrī menghuraikan maksud *al-taṣdīq* (membenarkan) pada bait ini sebagai pengetahuan yang terhasil daripada dalil-dalil agama yang menyamai daruri. Ia adalah tilikan akal pada sumber asalnya.[55]

---

52 *Ibid*., 93.

53 Apa yang telah dinyatakan dalam kertas kerja ini merupakan metode pendalilan sifat-sifat Allah SWT. Ia merupakan metode teras dalam pengajian akidah Ahli Sunnah wal Jamaah. Di damping metode ini, terdapat juga metode-metode lain yang dilihat sebagai cabang seperti; memahami perkara-perkara umum seperti *jawhar* (zarah), ***ʻaraḍ*** (sifat tempelan), *mutaḥayyiz* (mengisi ruang), jisim dan lain-lain; juga seperti metode hiwar dan jidal.

54 Ibrāhīm al-Bājūrī, ***ḥāshiyah al-Imām al-Bājūrī ʻalā Jawharah al-Tawḥīd al-musammā tuḥfah al-Murīd ʻalā Jawharah al-Tawḥīd***, ed. ʻAlī Jumʻah Muḥammad al-Shāfiʻī (cet. ke-5, Kaherah: dār al-Salām, 2010), 90.

55 *Ibid*., 91.

PENUTUP

Metodologi pengajian akidah Ahli Sunnah wal Jamaah sememangnya satu metodologi yang bertepatan dengan kehendak syarak apabila menyentuh soal iman dan akidah. Bermula dari mengenal apakah kaedah yang tepat menghuraikan Akidah Islamiyyah sehinggalah kepada menyusun kaedah-kaedah yang betul mempelajari Akidah Islamiyyah, Ahli Sunnah wal Jamaah khasnya al-Ash**ā‘**irah telah merujuk sepenuhnya kepada panduan wahyu. Mereka telah mengolah mafhum daripada dalil-dalil al-Quran dan hadis Nabi SAW supaya sesuai dengan kefahaman akal kerana mereka amat mengetahui bahawa kejazaman iman yang ingin dihasilkan daripada mempelajari Akidah Islamiyyah hanya berlaku di dalam hati, dan untuk sampai kepada hati, Akidah Islamiyyah perlu difahami oleh akal. Dengan ini, al-Ash**ā‘**irah bukan sahaja berjaya memperkenalkan metode pengajian akidah yang lengkap bahkan telah berjaya menghubungkan pendalilan daripada wahyu dengan pengolahan akal.

Kekuatan metodologi pengajian akidah al-Ash**ā‘**irah terletak pada pencerahannya ke atas permasalahan-permasalahan berpolemik dalam kalangan umat Islam. Selain itu, kekuatannya juga terletak pada dokongan dan sokongan ilmuwan Islam dari pelbagai bidang ilmu. Pegangan akidah mereka dengan Mazhab al-Ash**ā‘**irah sahaja cukup membuktikan metodologi pengajian akidah al-Ash**ā‘**irah adalah metodologi yang diperakui. Oleh kerana majoriti ilmuwan Islam berbuat demikian maka menobatkan Mazhab al-Ash**ā‘**irah sebagai mazhab akidah ummah yang kena dengan jolokkon "*al-jam**ā‘**ah*", melengkapi kepada kesepakatan mereka mematuhi panduan "*al-sunnah*".

Kedengaran telahan mempertikaikan pernyataan kekuatan metodologi pengajian akidah dan Mazhab al-Ash**ā‘**irah bergantung pada dokongan dan sokongan para ilmuwan, telahan itu mendakwa mungkin sahaja para ilmuwan hanya mewar-warkan mereka "*ash**‘**ariyyah*" tetapi hakikatnya mereka beramal dengan amalan "*ahl al-**ḥ**adī**s**"* atau "*salafiyyah*". Atau mungkin mereka maksudkan diri mereka sebagai "*ash**‘**ariyyah*" marhalah kedua atau ketiga pegangan Imam al-Ash**‘**ar**ī** selepas mengisytiharkan taubat daripada al-Mu**‘**tazilah dan meninggalkan metode Ibn Kull**ā**b. Jika inilah sandaran telahan itu, maka ambillah dari dalil inderawi, saksikanlah pada senario semasa dan realiti yang berlaku. Kecelaruan masyarakat beriktikad, berfikir dan beramal merupakan implikasi daripada menuruti pemikiran dan fahaman yang bukan dari sumber Ahli Sunnah wal Jamaah, meskipun pemikiran dan fahaman itu berjenama "*salafiyyah*", "*ahl al-**ḥ**adī**s**"*, "*an**ṣ**ār al-sunnah*" atau sebagainya lagi. Dan jika sudah mengambil dari dalil inderawi dan sudah menyaksikan senario serta realiti yang berlaku, tetapi masih rencah, maka telusuri sejarah umat Islam; apakah metode akidah yang telah mereka praktikkan atau sekurang-kurangnya yang membuatkan mereka mampu bertahan dengan keimanan pada hari ini, di kala rondah zaman memuncak dan musuh Islam bertambah kejam dan rakus?

Bagi orang yang memiliki *al-ba**ṣ**ī**r**ah* (tilikan mata hati), mereka mampu melihat dan memahami bahawa umat Islam telah berdiri dengan akidah yang sahih semenjak dari zaman Rasulullah SAW sehinggalah ke hari ini. Mereka yang memiliki *al-ba**ṣ**ī**r**ah* itu juga mampu melihat dan memahami bahawa peredaran masa telah menghasilkan pelbagai perkara baharu yang mempengaruhi pemikiran dan tingkah laku umat Islam. Terpengaruhnya mereka sehingga ada yang memesongkan pengertian sebenar al-Quran dan hadis Rasulullah SAW,

dan ada juga yang sanggup menyeksa dan membunuh orang Islam lain yang tidak bersalah. Mendepani kerancuan ini, bangkitlah Ahl al-Sunnah wal Jamaah dengan metodologi yang mengembalikan umat Islam kepada ajaran al-Quran dan al-Sunnah, sebagaimana yang telah ditinggalkan oleh Rasulullah SAW dan sebagaimana yang telah diamalkan oleh para sahabat Baginda. Metodologi inilah yang terus hidup sehingga ke hari ini, menyelamatkan umat Islam daripada kesesatan, membawa mereka ke mercu kegemilangan dan menyematkan kesabaran dan daya tahan agar mereka betah menghadapi pancaroba alam.

RUJUKAN

‘Abd al-‘Azīz Sayf al-Naṣr, *falsafah ‘ilm al-Kalām fī al-ṣifāt al-ilāhiyyah manhajān wa taṭbīqān*. maktabah al-jāmi‘ah al-Azhariyyah, 2014.

Abdullah Basmeih, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Qur’an 30 Juz*. cet. ke-6, Bahagain Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1995.

‘Awwād bin ‘Abd Allāh al-Mu‘tiq, *al-Mu‘tazilah wa uṣūluhum al-khamsah wa mawqif Ahl al-Sunnah minhā*. cet. ke-2, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1995.

Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad, *al-farq bayna al-firqa wa bayān al-firqah al-nājiyyah minhum: ‘aqā’id al-firaq al-Islāmiyyah wa arā’ kibār a’lāmihā*, ed. Muḥammad ‘Uthmān al-Khist. Kaherah: Maktabah Ibn Sīnā, t.t.

_____ *uṣūl al-Dīn*. Istanbul: maṭba‘ah al-dawlah, 1928.

Al-Bājūrī, Ibrāhīm, *ḥāshiyah al-Imām al-Bājūrī ‘alā Jawharah al-Tawḥīd al-musammā tuḥfah al-Murīd ‘alā Jawharah al-Tawḥīd*, ed. ‘Alī Jum‘ah Muḥammad al-Shāfi‘ī. cet. ke-5, Kaherah: dār al-Salām, 2010.

Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn, *al-Asmā’ wa al-Ṣifāt*, ed. Fu’ād bin Sirāj ‘Abd al-Ghaffār. Kaherah: al-maktabah al-tawfīqiyyah, t.t.

Al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad, *al-Ta‘rīfāt*. ed. Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd Beirut: dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2009.

Al-Rāzī, Maḥmūd bin Muḥammad, *taḥrīr al-qawā‘id al-Manṭiqiyyah*, sunt. ‘Alī bin Muḥammad al-Jurjānī, al-Sayyīd al-Sharīf. cet. ke-2, Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa awlādihī, 1948.

Al-Shahrastānī, ‘Abd al-Karīm, *al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: dār Ibn Hazm, 2005.

_____ *nihāyah al-aqdām fī ‘ilm al-Kalām*, t.tp.,t.p, t.t.

Al-Taftāzānī, Mas‘ūd bin ‘Umar, *sharḥ al-Maqāṣid*, ed. Ibrāhīm Sham sal-Dīn. jil. 1, Beirut: dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2001.

Fakhru al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Umar, *asās al-Taqdīs*, ed. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā’. Beirut: dār al-jīl, 1993.

Fāliḥ al-Rabī‘ī, *tārīkh al-Mu‘tazilah: fikruhum wa ‘aqā’iduhum*. Kaherah: al-dār al-thaqāfiyyah li al-nashr, 2001.

Ibn Fūrak, Muḥammad bin al-Ḥasan, *maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-‘Ashārī*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Shaykh. Kaherah: al-maktabah al-dīniyyah, 2006.

Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram, *lisān al-‘Arab*, ed. Yāsir Sulaymān Abū Shādī, Majdī Fatḥī al-Sayyīd. jil. 2, Kaherah: al-maktabah al-tawfīqiyyah, t.t.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Salām, *muwāfaqah ṣaḥīḥ al-manqūl li ṣarīḥ al-ma‘qūl*. ed. Muḥammad Rashād Sālim. t.tp: dār a-kunūz al-adabiyyah, t.t.

Kamus Dewan, ed. ke-3. cet. ke-7, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002.

Markaz al-Azhar li al-ta’līf wa al-tarjamah wa al-nashr, *Imām Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah: naḥw wasaṭiyyah Islāmiyyah jāmi‘ah*. j. 1., Kaherah: dār al-Quds al-‘Arabī, 2014.

Mohd Hamidi Ismail, “Wacana Pemikiran Ibn al-Khuzaymah (m.311H) Terhadap *Al-Mutashābihāt* Mengikut Analisis Imam Fakhr al-Din al-Razi (m.606H)” , PEMIKIR II, 21-23 Julai 2010.

_____ “Taufik Di antara *Tafwid* dan *Ta’wil*: Titik Pertemuan Madrasah Salaf Dan Khalaf”, PEMIKIR 4, 9-10 Disember 2014.

Muḥammad ‘Abd al-Faḍīl al-Qūṣī, *hawāmish ‘alā al-Iqtiṣād fī al-I‘tiqād li ḥujjah al-Islām al-Ghazālī al-quṭubān al-thālith wa al-rābi‘*. cet. ke-2, t.tp., t.p., 1997.

Muḥammad Rabī‘ Muḥammad Jawharī, *ḍawābiṭ al-Fikr*. cet. ke -3, t.tp., t.p., 2000.

Muṣṭafā bin Ḥamzah, *manhaj al-Ash‘arī fī qirā’ah al-naṣ*. jil. 2, Markaz al-Azhar li al-ta’līf wa al-tarjamah wa al-nashr, *Imām Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah: naḥw wasaṭiyyah Islāmiyyah jāmi‘ah*, Kaherah: dār al-Quds al-‘Arabī, 2014.

Nūḥ ‘Alī Salmān, *al-mukhtaṣar al-mufīd fī sharḥ jawharah al-Tawḥīd*. Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation Sdn. Bhd, 2003.

Sibawayh, ‘Amrū bin ‘Uthmān, , *al-kitāb*, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn. jil. 1., t.tp: ‘ālam al-kutub, 1988.

View publication stats